



"روح الدين" وآفاق العمل "التزكوي" عند الفيلسوف طه عبد الرحمان

د. أحمد مونة[1]

يعد كتاب "روح الدين" للمفكر الفيلسوف طه عبد الرحمان شيخ الطريقة المنطقية بالعالم الإسلامي من بين أبرز الإنتاجات الفلسفية التي صدرت مؤخرا بالمغرب[2]، ذلك لكون هذا العمل يقدم تصورا غير مسبوق في مجال نقد أصول ومبادئ الخطاب المادي العلماني، متوسلا في هذا النقد بأدوات تتسم بدرجة عالية من الدقة المنهجية والصرامة المنطقية، وبعُدّة مفاهيمية متحصلة من نَظَر مأصول في عناصر المجال التداولي الإسلامي العربي العام، على نحو أتاح للكاتب -في نظر المتابعين عن كثب لإبداعات الفيلسوف طه- الإسهام في فتح أفق جديد لفعل التفلسف الخلاق.

وفيما يلي قراءة في أبرز العناصر الاجتهادية التي انطوى عليها هذا السفر الثري.

1-الإنسان؛ الموجود الذي "ينسى" أنه "ينسى"

في مستهل هذا العمل الفلسفي المبدع -الذي يمتد لأكثر من نيف و خمسمائة صفحة- يستشكل الفيلسوف طه القول الشارح لمفهوم الإنسان متخطيا بذلك التحديدات المنطقية والفلسفية التي تقوم على فصول، الناطقية والعاقلية وحتى الديانية مما جرت به الكتابات

1- أستاذ المنطق والأصول: جامعة القرويين/كلية أصول الدين بتطوان.

2- الدكتور طه عبد الرحمان "روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية"، المركز الثقافي العربي: 2012.

الفلسفية القديمة يونانية وأوربية[1]، إلى نسج تحديد جديد يتساوق ومقتضيات هوية "إنسان هذا الزمان"، ولن يكون هذا التحديد -في نظر الكاتب- موفيا بهذا الشرط إلا متى أخذ بالصورة التي عليها هذا الإنسان من إصرار على النسيان، والتي تجعله حقيقا بأن يوصف بأنه "الموجود الذي ينسى أنه ينسى". فبسبب من النسيان أضحت الأمور -حسب الكاتب- تجري بين يدي هذا الإنسان على ضد مقتضياتها؛ بحيث بات الحق في نظره باطلا، والباطل حقا، وانقلب الخير عنده شرا، والشر خيرا. بانيا على هذا الانقلاب القيمي دعاوى عريضة ترسخ لديه آفة نسيان حقيقة وجوده وحقيقة مصيره. وكان من نتائج هذا النسيان -حسب الكاتب- أن الإنسان الأفقي الذي لايَذْكُرُ إلا ما يراه بصره، لم يعد يقدّر خالقه حق قدره ، فنسي أن "التدبير والعبادة" أو "السياسة والدين" كانا يزدوجان ازدواجا حيا في حياة "الإنسان العمودي" الذي يرى ما لا يراه بصره وتراه بصيرته، حتى إذا دبّر كان عابدا وإذا عبد كان مدبرا . بخلاف الأول الذي انقلب التدبر لديه إلى علاقة ضدية للعبادة، لكون التدبير تسَيد في العالم بينما العبادة تذلل إلى الخالق، و"التسيد" و"الذلة" لا يجتمعان. ومتى بلغ النسيان مداه أضحى الإنسان الأفقي داعيا إلى "رسالـــة" النسيان بكل ما أوتي من وسائـــل ترغيبا وترهيبا، وإذن فلا حياد مع النسيان -كما يؤكد الكاتب-.

ومن هذا المنطلق تكون دعوى وجوب الحياد في بحث قضايا الإنسان، والتي تقوم على مبدأ التجرد من كل الخصوصيات الذاتية "أذواقا وأحكاما" هي على الحقيقة دعوى متهافتة -حسب الكاتب-، لكون الأذواق ليست كما يعتقد الإنسان الأفقي "قشورا على القلوب"، ولا الأحكام "قشورا على العقول"، وإنما هي من صميم هوية الإنسان العمودي. ومن هذا المنطلق يتأكد أن المقاربة التي يقدمها الفيلسوف طه، والمتفردة في مادتها والصارمة في مسالكها الاستدلالية مقاربة ذات صبغة "روحية ذكرية" غير نسيانية، وعمودية غير أفقية.

1- جيفري برنار " المعتقدات الدينية لدى الشعوب "، سلسلة: عالم المعرفة، ع: 173، ص: 7-8.

2 ـ العلمانية ومسلمة الفصل بين الدين والسياسة

لقد ابتدع العلمانيون على الصعيد المنهجي –حسب الكاتب– مبدأ يقوم على الفصل بين الدين والسياسة باعتبار أن العلاقة القائمة بينهما هي علاقة تقابل تضاد أو تقابل تناقض. وناضلوا من أجل ترسيخ هذا الفصل في الأذهان، بل وسعوا إلى أن يرتقي هذا الفصل –من جهة القطع– إلى رتبة المسلمات العقلية التي لا يتعرض لها ردا أو إنكارا إلا "جاهل أو سافل"، ونجحوا في جعل أهل الدين أنفسهم يسلمون بصحة هذا الفصل.

وإذن فالسياسة وحدها هي التي لها أن تستأثر بحق التدبير، والحقيقة –حسب طه– هي أن الإنسان "محاط بالغيب" من كل جانب، لأن ذاته لا تنحصر في خصوص النفس بل تتعدى النفس إلى "الروح"، ولا تنحصر رؤيته في البصر بل تتعداه إلى البصيرة، فبالنفس يحيا في العالم المرئي، وبالروح يحيا في العالم الغيبي، وعلى هذا النحو يتوسع الوجود الإنساني، ويدرك بفضل هذا التوسع تلك المعاني الغيبية التي تمده باليقين العملي. لقد أدى الفصل بين العالمين "عالم الشهادة" و"عالم الغيب" –في نظر الكاتب– إلى سعي الإنسان الأفقي جاهدا إلى نقل كمالات العالم الغيبي إلى عالم الشهادة إما "اقتباسا" أو "اختلاسا" مع التستر على أصلها الغيبي، مسقطا خصائص العالم الغيبي على عالم الشهادة؛ فلفظ "الجلالة" وهو صفة للعالم الغيبي ينقلب عند الحداثي إلى "سيادة"، وينسبها إذ ذاك إلى المؤسسات والشعوب والأفراد، متوهما بأن تسيده قد يمكنه من بسط سلطانه على العالم المرئي بسط الإله لسلطانه على العالم الغيبي، بحيث تضحى هذه "السيادة" "عبادة " في غير موضعها، سماتها التسلط والتأله والتعبد للنفس فضلا عن تعبيد الغير.

إن الحديث في الدين و السياسة –عند الفيلسوف طه– تأسس على البحث في السمات التي تميز الإنسان عن غيره من الكائنات الأخرى. فلئن كان الإنسان عند البعض "حيوانا سياسيا" كما أنه عند غيرهم "حيوانا دينيا" لكونه اختص بممارستهما معا، فإن هذه الحدود و مع شيوعها تقوم –عند طه– على مسلمة مطوية، مفادها أن الإنسان كائن لا

يمكن أن يحيا إلا في عالم واحد، و على أن هذا العالم الواحد هو العالم الذي بين يديه أي العالم المرئي أو "عالم الشهادة" وحتى إذا اجتهد الإنسان في سعيه إلى تجاوز هذا العالم والتعالي عنه فإنه لا يرقى أن يكون تعاليا مفارقا بل تعاليا مقارنا لهذا العالم.

وعليه فالإنسان الأفقي القاصر الذي يحصر وجوده في نطاق عالم واحد، يقابله ما يسميه –الكاتب- "بالإنسان المتعدي" أو الإنسان العمودي، و هو ذلك الإنسان الذي يتعدى وجوده لأكثر من عالم واحد.

3- هوية الإنسان بين " الانوجاد" و "التواجد"

تتفرع عن المفاهيم التي ألمعنا إليها سالفا، والتي ترسم معالم هوية الإنسان لدى الكاتب، فروق جوهرية بين نمطين اثنين من الوجود أو الحياة، نمط يطلق عليه الكاتب نمط "الانوجاد"، و هو نمط الحياة الذي يحفظ اقتران الجسم بالروح و يتحدد به العالم المرئي.

ونمط ثان يسميه "التواجد" و هو نمط الحياة الذي يحمل الروح على تعاطي الانفكاك عن عالم الأجسام، و يتحدد به العالم غير المرئي، مما يفيد أن الإنسان بمقدوره أن يحيا كلا الحياتين في الآن نفسه، أي أن يكون منوجدا في العالم المرئي و متواجدا في العالم غير المرئي، علما بأن الأصل في تواجد الإنسان في العالم غير المرئي هو "الروح" اعتبارا لسمتها الأساس وهي "العروج" بمعنى الارتحال إلى أعلى " وهو كناية عن الارتقاء في سلم الكمال بحيث تتعدد لديها العوالم الغيبية بتعدد مراتب العروج". وبمقتضى هذه الحياة المزدوجة الموسعة يجد الإنسان نفسه موصولا بالعالم الغيبي وصله بالعالم المرئي في كل سلوك يأتيه إما ظاهرا أو باطنا.

وبفعل هذا التقييد تتحدد –حسب الكاتب- أنماط الوجود بالنسبة للفاعل السياسي وبالنسبة للفاعل الديني.

فالفاعل السياسي يجعل منطلق ارتحاله هو العالم المرئي، ومستقره هو العالم الغيبي، ولكن على نحو يصبح معه العالم المرئي عالما مغيبا، بفعل سحب الفاعل السياسي على نفسه من صفات الهيبة والجلالة ما يجعله شخصا مقدسا نظرا وعملا، فيكون بذلك ممارسا على الحقيقة لعملية "التغييب" التي تقوم على مبدإ إخراج العالم المرئي على صورة العالم الغيبي، وذلك تحت مسميات عديدة منها "السيادة على الطبيعة" أو "كشف أسرار الحياة" أو "امتلاك أسباب القوة" أو "ضبط مسار التاريخ و مآله"[1].

وبالمقابل فإن الفاعل الديني يعتمد منطلق ارتحاله هو العالم الغيبي ليكون مستقره هو العالم المرئي. وتتجلى المفارقة في هذه النقلة في كون اشتغال الفاعل الديني بأسباب العالم المرئي قولا وفعلا هو بمثابة تنزيل للمثال الغيبي على الواقع المرئي، وهو بذلك يشتغل بتنزيل العالم الغيبي إلى العالم المرئي عن طريق عملية "التشهيد" بمعنى إخراج العالم الغيبي على صورة العالم المرئي[2].

يخلص الفيلسوف طه من هذه المقابلة بين العالمين الغيبي والمرئي إلى نتيجة مفادها أن الدّيانة والسياسة منهجان متقابلان لتدبير الحياة الإنسانية على مقتضى العلاقة بين العالمين المرئي والغيبي، فالفعل الواحد بحسب هذا الاعتبار، قد يأخذ صورتين اثنتين تبعا لمعتقدات طالبه، فقد يكون نشاطا دينيا تعبديا، وقد يكون نشاطا سياسيا أو تسيّـــديا.

ولكن كيف يقترن العمل الديني بممارسة التشهيد لدى الفيلسوف طه؟ يذهب الكاتب في سياق كشفه عن طبيعة هذا الاقتران، إلى القول بأن الفطرة بوصفها قوة روحية أشبه ما تكون بذاكرة سابقة على ذاكرة الإنسان في العالم المرئي، هي التي تعمل على حفظ صلات الإنسان بعالم الغيب[3].

1- ص: 45.

2- ص: 46.

3- ص: 51.

ومن ثم فمعاني الدين لا تعدو لكونها جملة الحقائق الروحية التي تحفظها هذه الذاكرة الأصلية، وعليه فكما لا يتصور إنسان بلا ذاكرة أصلية "الفطرة" فكذلك لا يتصور إنسان بلا دين أي بلا "تشهيد". يشهد لذلك ما يُقر به علماء الإناسة "الأنتروبولوجية" عندما يذهبون إلى القول بأن "الدين بنية أساسية ملازمة لتكوين الفرد نفسه". وعلى الجملة فإن الفاعل الديني حسب الكاتب وبفضل حفظه لذاكرته الغيبية "الفطرة" يقتدر على ممارسة التشهيد، ومن ثم اقتداره على استحضار الغيب الإلهي في عالم الشهادة، وذلك على أطوار -حسب الكاتب-:

- طور الشهادة بوحدانية الإله على مقتضاها الغيبي - الاعتقاد.
- وطور الشهادة بوحدانية الإله بواسطة الفعل - العبادة و العمل.

4- التسامح و التكامل الدينى

يفضي استحضار الغيب وفق هذين الطورين -حسب الكاتب- إلى حقيقتين اثنتين:

الحقيقة الأولى: ومفادها أن الدين يوسع مدركات العقل؛ لأنه يقف بفضله على نهاية التجريد، متمثلا في ذات يترع عنها جميع الخصائص المادية مهما دقّ وصفها، ويدرك من ثم نهاية الكمال متمثلا في ذات علية لا يماثلها شيء جمالا و جلالا.

والحقيقة الثانية: ومفادها أن الدين يوسع نطاق العلم، إذ لما كان الأصل في الدين صور الأعمال، فإن العمل -حسب الكاتب- هو الذي يُورِّثُ لدى الإنسان علما صريحا، وهكذا بواسطة العمل الديني تنفتح في العلم أبواب وآفاق لم تكن تخطر على البال قبل الدخول فيه.

وفي ضوء هاتين الحقيقتين وما يتفرع عليهما من آثار عملية يصبح مبدأ التسامح على النحو الذي جرت به الألسن يفتقد شرط الكفاية المنهجية في مقاربة علاقة المتدينين بعضهم ببعض، لكون التسامح -حسب طه- ينطوي على نوع استعلاء من طرف

المتسامح، لما فيه من معاني التجاوز عن عثرات الآخرين ومثالبهم، أكثر مما فيه من استشعار حفظ إرادة الغير الدينية لذاتها. وإذا كان الأمر كذلك فالقاعدة الذهبية –حسب طه– والتي يمكن أن تتقوم بمؤداها العلاقة التي يتطلع إليها عامة المتدينين ينبغي أن تقوم على "مبدأ المعاملة بالمثل". فبالإضافة إلى الشواهد النصية التي تتضافر في الحجاج عن هذه القاعدة تجعل الفاعل يُقِرّ بحق غيره في أن يعتقد ما يشاء ما دام ذلك لا يضر باعتقاده هو وتبعا لذلك، فله الحق أن يرى في دينه أفضل اعتقاد ما دام يحب أن يرى غيره في اعتقاده مثل ما يرى هو. وإذن فليس سبب النزاعات والحروب هو الدين كما يدّعي بعضهم ظلما –حسب الكاتب– وإنما على العكس من ذلك فالسبب في ذلك مرده إلى الجهل بالحقيقة الدينية سَعَة ورحمة، فإذا تقرر كون أمهات الحقائق الدينية اعتقادا وتعبدا وأخبارا وأخلاقا لا تتناسخ فيما بينهما حسب ما هو مقرر في مجال الأصوليات، ظهر أن الاختلاف القائم في المدلولات الدينية والتعارض الظاهر بين أدلتها مرده إلى مدارك وعقول الفاعلين الدينيين لأسباب ودواعي لها تعلق بالتاريخ واللغة أكثر مما له تعلق بجوهر الدين، وبمقتضى هذه الحقائق بالإمكان أن يتطلع الإنسان المتدين إلى تحصيل أسباب التكامل الديني كنتيجة لمبدأ المعاملة بالمثل عوض مبدأ التسامح القاصر عن الوفاء بمقتضيات التعامل الأمثل.

5- الخوف بين "الفرار من المتسيد" و"الفرار إلى الله"

إن الأصل في قدرة الكائن الإنساني على ممارسة عملية التغييب في المجال السياسي –حسب الفيلسوف طه– إنما هو وجود "النفس" عنده، أو "الأنا"، في مقابل "الروح"؛ ذلك أن من خواص النفس الأساس –في نظر طه– هي ممارسة الإسناد الذاتي، أو النسبة الذاتية في العالم المرئي. ولعل أبلغ مظهر لهذا الإسناد الخاص –حسبه– هو التّسَيُّد، والذي يُوَظف في سبيل تحقيقه معنيان روحيان فُطِر عليهما الإنسان، وهما "الألوهية" و"الوحدانية"، بحيث ينتهي الحال بالفاعل السياسي وهو بصدد تغييبه للعالم المرئي وفق

هذين المعنيين الروحيين إلى الإمعان في التسلط، على نحو يصبح معه هذا الفاعل هو الحاكم المطلق والقائد الأوحد، رافعا عالمه المرئي إلى رتبة العالم الغيبي حتى كأنه –حاشا لله– الإله المنزّه.

فالسلطان بحسب هذا السعي مِلْـــكٌ، أي نسبة نفسية، وكل منسوب نفسي يصير أشبه بالمملوك بالنظر إلى وصفه الذاتي، إذ هو منسوب إلى الذات، فيكون من آفات التملك هاته تصرف الفاعل السياسي في هذا العالم تصرف المالِك في ملكيته. متشبها في ذلك بالخالق المُدَبِّر. وبناءً عليه يصبح السلطان –حسب الكاتب– عبارة عن القدرة التي يملكها المتسيد لتدبير ملكوته، متوسلا في سبيل بسط سلطانه بطريق "الاستقواء"، و ليس بطريق "الاستدلال"، و معلوم أن الاستقواء مسلك يروم تكسير إرادة الخصم، وذلك باعتمـــاد وســـائل خاصة منها ممارسة العنف، واستعمال القوة المادية، وممارسة التخويف، ولكنه لا يأخذ في حسبانه بأن الخوف يثمر موقفين اثنين: فرار من المخوف، وفرار إليه.

فإذا كان السلطان الذي يتوسل بالاستقواء المادي يدفع الخائف إلى الفرار والابتعاد من المخوِّف، أي من "السلطان المتسيد" –حسب الكاتب–، فإن الخوف من مدبر هذا الكون يهدي إلى التقوى وهي بدورها تهدي إلى الخشية المستندة إلى معرفة سابقة بخصائص ذات المدبر المتعالي وصفاته، وكل ذلك يفضي إلى الدخول في حبه والخضوع من ثم لإرادته سبحانه وذلك بالفرار إليه و ليس بالفرار منه.

6- النظام الديمقراطي و اعتماد آلية "الخوف"

يستعمل السلطان الديمقراطي –في نظر الكاتب– الخوف كآلية مركزية لتحصيل أغراض سياسية مختلفة، أي أنه يختص بكونه يوزع هذا الخوف مع مواطنيه بما يجعلهم يسهمون هم أيضا في إنتاج هذا الخوف.

فالفاعل السياسي اليميني ينشر الخوف من هجوم جحافل المهاجرين، والفاعل السياسي اليساري يخوف من انبعاث السلوكيات الفاشية، والفاعل الاجتماعي يخوف بدوره من التراجع عن المكتسبات الاجتماعية، ومن انهيار نظام الصحة و التقاعد، ومن تدني مستوى المعيشة. والفاعل الاقتصادي يخوف من فقدان القدرة على المنافسة وعلى التحكم في أثمان السوق، فضلا عن التهديد بتسريح أفواج العمال بسبب الأزمات الاقتصادية الكائنة والممكنة.

إن إنتاج الخوف بين المتسيد والمواطنين –حسب طه– لا يلغي خوف الثاني من الأول، لأن الطرف الأول يعتمد منهجية خاصة في إخضاع الطرف الثاني إلى حالة من الخوف الدائم، قوامها "الخوف من العدو"، ليكون العدو من خلال شَيْطَنَةٍ منهجية له هو الضامن لاستمرار حالة الخوف لدى المواطن ومن استمرار تسيد المُتَسَيِّـــد عليه.

إن مبدأ السلطان –الآنف بيانه– يُقْدِرُ الفاعل السياسي على ممارسة التغييب على الوجه الأنجع، إذ لا يلبث يرتقي بنسبته إلى رتبة التسيد، و بمُلْكِهِ إلى رتبة الملكوت، وبقوته إلى رتبة الجبروت وهو بذلك يخلع على نفسه صفتا الإطلاق والقداسة، وعلى شخصه صفتا الألوهية و الوحدانية –في نظر الكاتب–.

والمُتَسَيِّـــد الذي يرتقي هذه المكانة لا يَسَع مَسُودِيه إلا أن يطيعوه وأن يخافوا عليه قدر خوفهم منه، وإزاء هذه الوضعية، فليس من مخرج حسب الفيلسوف طه، إلا بالعمل التزكوي، فما حقيقة هذا العمل؟

7- العمل "التزكوي" و مقاومة شهوة "التسيد"

يتحدد مفهوم العمل التزكوي –عند الكاتب– بكونه العمل الذي يكشف عن الروح غطاء النفس. وبهذا الكشف تستعيد الروح قوتها الإدراكية التي تختص بها، والتي هي "الشهود"، ومعنى الشهود بهذا الصدد –حسب طه– هو أن ترى الروح معاني غيبية

حاضرة في المباني المرئية، إنه إذن العمل الذي يستطيع مقاومة شهوة التسيد لدى الإنسان، والذي من تجلياته التحقق بالتعبد لله وحده إيمانا وحياءً. وهو المضمون الذي تنطوي عليه الآية الكريمة ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَيٰهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّيٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّيٰهَا﴾[1].

والمقصود هو التزكية الروحية، أي تزكية النفس بتوسط الروح. وهذه الممارسة الروحية –حسب الكاتب– ممارسة جليلة لكونها قادرة على انتزاع حب التسيد من الفرد.

فمطلوب التزكية –إذن– هو إحداث تحول في سلوك الفرد بواسطة جُهدٍ يُعَدُّ بمثابة الحركة الضرورية التي تبعث على تبدُّل حاله، وذلك وفق أطوار متعاقبة يتجدد معها سلوكه كلما ارتقى في مدارج التخلق والتزكي.

وبالعمل التزكوي كذلك يدخل الفرد في التعبد ويخرج من التَّسَيُّد، لأن التعبد هو معنى من المعاني الغيبية التي أودعها الله في فطرة الإنسان عندما سوّاه ونفخ فيه من روحه.

ومتى تحقق الإنسان بمقتضيات العمل التزكوي بات قادراً على الوفاء كذلك بمقتضيات "الائتمانية" التي يستفاد مضمونها من قوله سبحانه ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُوماً جَهُولًا﴾[2].

إن دعوى الائتمانية –حسب طه– تنص على تمتع الإنسان بحرية الاختيار –اختيار حمل الأمانة– منذ وجوده في العالم الغيبي –آية الميثاق الأعظم– قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾[3]، وهذا يجعله يُرجع العمل التعبدي والعمل التدبيري في العالم المرئي إلى أصل واحد

1- سورة الشمس / 7 – 10.

2- الأحزاب/72.

3- الأعراف/172.

هو الائتمان الإلهي. ومع الأمانة يصبح التعبد والتدبير لفظين مترادفين؛ لأننا إذا نظرنا إلى الأمانة من جهة تعلقها بالعالم المرئي كانت "تدبيرا" وإذا نظرنا إليها من جهة تعلقها بالعالم الغيبي سميناها "تعبُّداً"؛ إذ تفيد جميعُها أن الإنسان تحمل حفظ الأحكام الإلهية لا في ظاهرها بوصفها أوامر فحسب، بل أيضا في باطنها كشواهد سعيا إلى توسيع وجوده في هذا الكون إلى أقصى مداه.

وعلى الجملة، فوراء هذا العرض الموجز لجملة العناصر الإبداعية في هذا السفر الزاخر بالعديد من التفصيلات الجزئية، ذات الطابع الاستدلالي الصرف، لا يسع القارئ إلا أن يقر بالمتعة المسؤولة التي يستشعرها وهو يتعقب آراء هذا الطود الشامخ، في كيفية انبناء بعضها على بعض انبناء يذكرنا بإبداعات المحققين من شيوخ الحكمة الأوائل، الذين زاوجوا على نحو فريد بين مقتضيات النظر وموجبات العمل بصورة عز نظيرها في هذا الزمان.